

## בעיית היחס בין הפרט והכלל ודילמת 'חומת מגן'

תגובה למאמרים שנתפרסמו ב'צהר' יא-יג

הקביעה כי הכלל, או הציבור, אינו רק אוסף פיקטיבי של הפרטים האגודים בו, אלא ישות עצמאית וקיימת, היא עתיקה ונדושה (וגם נכונה, כמובן)<sup>1</sup>. אולם ישנן לעיקרון הזה השלכות אקטואליות שלפעמים לא שמים לב אליהן. כמו כן ישנה נטייה להתייחס ל'חקירה' (במובן הישיבתי) זו בדבר אופיו של הכלל כ'חקירה' דיכטומית, כלומר שעלינו להחליט על אחד משני צדיה באופן עקבי.

כתרגיל הדגמה לכך ניתן לבחון את גיליון 'צהר' יג, שבו עלו כמה וכמה היבטים, שונים מאוד זה מזה, שכולם נוגעים ליחס בין פרט לכלל, ולדיכטומיות של ה'חקירה'. תופעה זו מעוררת את הצורך להצביע דווקא על ההקשר הזה שמאפיין את אוסף הדיונים הללו.

מאמר זה מחולק לארבעה פרקים. בפרק הראשון של המאמר אצביע על אוסף ההשלכות של סוגיה זו לגבי הבעיות שנידונו בגיליון הקודם, ואנסה להבהיר בקצרה את שורשן של הדילמות. חלק זה נועד בעיקר להראות שהדיון הזה עומד ביסודן של כמה וכמה סוגיות אקטואליות. אמנם לכל אחת מן הסוגיות יש היבטים נוספים, וכל אחת מהן מבוססת על מקורות משלה. אולם כאן נעמוד על היבט אחד החורז את כולן, כל אחת במשמעות שונה.

לאחר מכן יידון היבט נוסף, שנוגע לדילמה המוסרית שהתעוררה בג'נין במבצע 'חומת מגן'. בהיבט זה ניתן ליישם את ההבחנה שהוצעה כאן. לבסוף נציע קווים ראשוניים לבחינת יחס התורה לאחריות הציבורית ולענישה קולקטיבית.

### א. מאמרים ב'צהר' יג - מנקודת המבט של יחסי כלל ופרט

1. בית הדין כהאגיד

הרב יעקב קורצמן, במאמרו 'בית הדין - האם תאגיד', מצביע על התייחסויות לבית הדין בתור ישות משפטית עצמאית המנותקת מהדיינים המרכיבים אותה (בשפה המשפטית המודרנית: 'תאגיד'). העיקרון

1. ניתן למצוא את עיקרי הניתוח העקרוני גם בספרי 'שתי עגלות וכדור פורח', בעיקר בשער הרביעי בפרק ב, ובהארה

עצמו ודאי ידוע היטב במחשבת ישראל, אולם טענתו העיקרית היא שצריכים להיות לו גם ביטויים הלכתיים-משפטיים.<sup>2</sup>

באשר לבית הדין, אינני בטוח שההוכחות שהוצגו במאמר הן מוצקות דיין. בכל אופן, דומני כי העיקרון שהכלל מהווה ישות עצמאית, גם מבחינה משפטית, אינו זקוק לדיון על מעמדו של בית-דין כדי להוכיחו.<sup>3</sup> דומני שנכון יותר יהיה לומר שההיבט התאגידי אינו בלעד.<sup>4</sup>

כל תאגיד הוא בעל שני פנים: פן כללי ופן פרטי. עלינו לשקול בכל מצב את השאלה לאיזה משני הפנים שלו עלינו להתייחס. אם נתרגם את הסתייגותנו זו מהמישור המשפטי בחזרה לזה המטפיזי, נאמר שלכל כלל ישנם שני הפנים גם יחד. לפעמים עלינו לאמץ את שתיהן, ולפעמים רק את האחד.

## 2. מסיק זיתים בכרמי נוכרים - ריבונות ציבורית או בעלות פרטית?

תשובתו של הרב אריאל באותו גיליון עוסקת בנושא מסיק הזיתים בשטחים שבבעלותם של ערבים. דומני כי הרב אריאל התכוון לומר שיש להבחין בין ריבונות של ציבור על שטח, לבין בעלות משפטית-ממונית של פרטים על שטח. לעם ישראל יש ריבונות על השטח, אולם לא בהכרח בעלות במובן הממוני הפרטי. על כן ניתן, אולי, שלא להכיר בריבונותה של הרשות הפלסטינאית על שטח, אולם יש להכיר בבעלותם הפרטית של האזרחים הערבים עליו (שכן גזל הגוי אסור).<sup>5</sup>

בסוגייה זו ניתן לראות התמודדות בין תפיסה שרואה בכלל את חזות הכול, ועל כן מתרגמת את המאבק על הריבונות לכלל היתר לפגוע גם בבעלות הפרטית, לבין תפיסה שקוראת להתחשב גם בהיבטים

2. דוגמא חשובה בהקשר זה, היא חובתו של דיין שטעה 'לשלם מביתו' במקרים מסוימים. לעולם אין חובה על בית הדין (=הציבור) לשלם לבעל הדין מממון הציבור. אם ישנה חובה הלכתית כזו, היא מוטלת רק על הדיין. דומני שבביטוי 'שלם מביתו' יש רמז עבה כנגד הוה אמינא לחייב את הקופה הציבורית.

3. ראה בספרי הנ"ל בהארה 15.

4. בסוף דבריו מעיר הרב קורצמן גם על סכנה בראיית תאגיד כישות משפטית, שיכולה להביא ל"בריחה" של בעלי התאגיד מאחריות משפטית למעשיהם (זהו, בלשון המשפטים: 'מסך ההתאגדות'). על כן הוא מציע לבחון את הראייה הזו בזהירות. הערה זו היא בעייתית לענ"ד. אם אכן ההלכה רואה את התאגיד כישות משפטית עצמאית, לא ניתן להתעלם מכך, גם אם טמונה בכך סכנה. אולי ניתן לתקן תקנה שעוקרת את ההלכה הזו, אולם לא ניתן לפרש אחרת את הקביעה שרואה בתאגיד ישות משפטית רק בגלל שגלומות בכך סכנות.

**תשובת הרב יעקב קורצמן:** בעניין זה, דומני שאין דעותינו חלוקות. מטרת הפרק האחרון של המאמר היתה, לעמוד על הבעייתיות המוסרית השוררת במציאות המשפטית של ימינו, בשעה שחוק המדינה אימץ באופן גורף את האישיות המשפטית הנפרדת של התאגיד. סברתי גם אני, כי על פי ההיגיון, אם נבחר להכיר במוסד משפטי זה, על ההכרה להיות באותו ההיקף שקבע המחוקק הישראלי. יחד עם זאת, ראוי להקדים פני רעה, ולחשוב על הדרכים שבאמצעותם ניתן לסכל את ההשלכות השליליות, העלולות להיווצר כתוצאה מכך. ועל כן, נאמר בסופו של המאמר כי: "יש לבחון בקפידה רבה, ובמשנה זהירות, את היקף ההכרה של ההלכה באישיות המשפטית הנפרדת של התאגיד, בכדי ש'גולם' זה לא יקום על יוצרו".

5. ערוב כזה קיים פעמים רבות גם בדיונים על אי הצדק, כביכול, שנגרם לערביי ארץ ישראל במלחמת העצמאות. רבים טוענים שלא גירשו אותם, אלא הם ברחו בתקווה לחזור ולזכות ברכושנו ושטחינו. גם אם זה נכון, יש לשים לב לעובדה שהריבונות שניסינו להחיל מעל ראשיהם היא אשר עומדת במוקד הדיון, ולא הגזל של האדמות מבעליהן. ביחס לכך הטענה לא יכולה להיות שלא גירשו אותם, אלא שהקמת 'המטריה הריבונית' מעל ראשיהם מעוגנת בזכויות שיש לעם היהודי על מכלול הקרקע, במישור הריבונות. מישור הבעלות הפרטית צריך להיבחן לגופו.

הפרטיים של חברי הקולקטיב. כמו בדוגמא הקודמת, נראה לענ"ד שעלינו להתחשב בשני האספקטים גם יחד: הכללי והפרטי. בנדון דידן, לדעת הרב אריאל, עלינו לאמץ דווקא את הסתכלות הפרטית. ואף שבהיקף הכולל של הדיון שתי ההסתכלויות נכונות, המבט הפרטי הוא הקובע למעשה בענין הבעלות על הזיתים.

### 3. ישיבות - לטיפוח הפרט או הכלל?

במאמר נוסף עומד הרב יששכר היימן על הצורך לשנות את המיקוד בלימוד בישיבות ה'הסדר', ולא לחייב את התלמידים להתמקד דווקא בלימוד ה'עיון'. טענתו היא כי הישיבה צריכה להיות מיועדת לכלל הציבור ולא דווקא לבודדים שימשיכו לאורך זמן בלימוד. גם כאן ברצוני להצביע שוב על הדילמה בין ההתייחסות לפרטים מסוימים, לבין ההתייחסות לכלל. שוב ישנן לבעיה שני פנים, ועלינו להכריע האם להתייחס לפרטים או לכלל<sup>6</sup>.

### 4. "תשובה" ציונית - למדינה או לפרטים?

מאמרו של הרב פירשטיין טוען שאל לנו ליצור תנועת תשובה ציונית, שכן הדבר עלול לפגוע במרקם ההידברות שהולך ונוצר בין חלקי הציבור השונים בחברה שלנו. ראשית, אציין שאני חלוק עליו ברוב טענותיו. אולם מעבר לוויכוחים בשאלות אחרות, ברצוני להתמקד שוב באספקט של הכלל והפרט, שעולה כאן בעוצמה רבה ברמה העקרונית. לציונות הדתית ישנה נטייה לתקוף בעיות 'מלמעלה', מהכלל אל הפרטים. המטרות שלמען פועל הציבור הזה הן: הידברויות בין חלקי הציבור, השפעה על חוקי המדינה, צביון רשות הרבים, זהותה היהודית של המדינה וכדו'. לעומת זאת, בחברה החרדית, שהובילה את תנועות ההחזרה בתשובה, ישנה התייחסות בעיקר לפרטים המרכיבים את הכלל. אצלם, כל יהודי שחוזר בתשובה הוא הישג. ישנה מוכנות ומסירות של רוב הציבור להתגייס לקירוב רחוקים באופן הפרטי ביותר. בעיני ציבור זה, רשות הרבים אינה אלא סכום הפרטים שמרכיבים אותה. אין להם מטרות בשינוי ספר החוקים כשלעצמו, אלא כאמצעי להשפעה על הפרטים. ושוב ישנה כאן דילמה של עבודה כללית מול עבודה פרטית.

### 5. שאלת מעמד האשה - לאור צורכי הכלל או הפרט?

תגובתו של הרב ארי שבת עוסקת בעיקר בנקודה זו עצמה, ועל כן היא הדוגמא הברורה ביותר לדיון ביחסי פרט וכלל. הוא קורא לבנות ישראל לראות את תפקידן במסגרת הכלל, ולשם כך להקריב את רצונן האישי לעלייה פרטית ביראת שמים. אחת הטענות העיקריות שלי כלפיו היא שלכל אדם יש גם פן פרטי והוא לא רק חלק מהציבור<sup>7</sup>.

6. ב'משקפיים' כלליות, דומני כי אפילו המתודולוגיה של הטענה שלו אינה נכונה. לא נכון להשוות את מספרי התלמידים שהגישה הנוכחית מתאימה או לא מתאימה להם. זו עצמה הסתכלות 'פרטית' ולא 'כללית', ואכ"מ.

7. **תשובת הרב ארי שבת:** לא ביקשתי חלילה להמעיט בחשיבות של "רצונן האישי לעלייה פרטית ביראת שמים" של בנות ישראל, אלא שאין בין יראת שמים פרטית ופמיניזם אורתודוקסי ולא כלום. הנושא הנידון הוא בקשר לרצונן של נשים מסוימות לקיים מצוות ציבוריות. גישתו של הרב קוק ש"האדם צריך להיחלץ תמיד ממסגרותיו הפרטיות" (אורות הקודש ג, קמז), אינה מתעלמת חלילה מהצרכים הרוחניים של הפרט. אדרבה, **הסימון והאושר הרוחני הפרטי** היותר עמוק, אמיתי ונצחי הוא דווקא דרך קשרו של היחיד עם **כנסת ישראל ומדינת ישראל**. יראת שמים איננה דבר

עד כאן החלק ה'פובליציסטי' של המאמר. ניסינו להראות דרך סקירה של גיליון 'צהר' אחד, את האקטואליות של בירור היחס בין הפרט והכלל. כעת נעבור לפרק השני, שם ננסה ליישם את העקרונות הללו לנושא 'בוער', שמשום מה לא זכה עדיין לטיפול הלכתי הולם.

### ב. דילמת ג'נין ('צהר' יא)

בגליון יא של 'צהר' מעלה הרב שרלו את הדילמה של פגיעה בחפים מפשע תוך לחימה. עולים שם בעיקר שיקולים מוסריים, והדיון נערך בעיקר ברובד העקרוני, ולא כדיון הלכתי מזדקדק. כאן אנסה להציע מסקנות, לפחות ברובד ההלכתי. אם הדברים יגרמו לגדולים ממני לחוות דעתם בסוגיה חמורה זו, דיני. ברצוני לדון בדילמה שבפניה ניצבו כוחות צה"ל וממשלת ישראל בג'נין. המחבלים התבצרו בתוך שטח עירוני קטן וצפוף, והיה ברור שבשטח ישנם אזרחים, ואף תינוקות. הדילמה היתה האם לבצע כניסה קרקעית ולסכן בכך חיי חיילים, או להפציץ את השטח מלמעלה (לאחר אזהרות ומתן זמן לפינוי מבוקר של כל מי שירצה בכך), ולסכן בכך חיים של אזרחים.

זהו שאלה שיש לה פנים הלכתיות מובהקות (אף שלא רק פנים כאלו), ומשום מה היא לא זכתה עדיין לבירור הלכתי ממצה. חיילים מיישבותינו עמדו, ועדיין עומדים, בצורות אלו או אחרות, בפני דילמות כאלו, ודומני כי עלינו החובה לתת להם מענה לספקותיהם.

שתיקנו ה'רועמת' של הממסד הרבני בנושא זה מתפרשת על ידי הציבור במספר אפשרויות (למרות שיייתכן שלא באה אלא בגלל קשיים מעשיים שונים):

1. ברור שצריך היה להפציץ מלמעלה, אולם משום מה לא אומרים זאת בקול רם.

2. ההכרעה מסורה לדרג הצבאי-מדיני. גם זאת משתי סיבות:

א. מהותית: ההכרעה אכן תלויה אך ורק בשיקול דעתו של הדרג הצבאי-מדיני.

ב. טכנית: מי שבפועל היה צריך להכריע היה רק הדרג המחליט, ולא דרג השטח.

ביחס לנקודה הראשונה דומני שגם אם אכן ההכרעה ברורה, יש עניין רב לשמוע בקול צלול וברור את דעת התורה וההלכה בסוגיה זו, ולו רק למען הבהרת העובדה שיש דעת תורה בתחום כזה.

באשר לנקודה השנייה, ראה במאמרי ב'צהר' ז' ("מומחיותו של פוסק ההלכה כמעריך מציאות"). המסקנה שם היתה שישנם כאן שיקולים הלכתיים וערכיים, ולא יתכן להתייחס להכרעה כזו כהכרעה צבאית-מדינית גרידא. הדרג הצבאי-מדיני לא אמון על ערכיו, והוא מופעל פעמים רבות משיקולים ששורשם במוסר מסוג אחר, אם בכלל. גם אם אנו מותירים זאת לדרגים הללו, יש לומר זאת בקול ברור.

**פרטי-אשי**, ואם היא מחלישה את הפן הכללי-לאומי של האדם, סימן שאין זו יראת שמים נכונה (אורות הקודש ג, ראש דבר עמ' כז-כח). "יראת ה' הטהורה... כלולה גם כן המחשבה הלאומית לכל פרטיה" (אורות עמ' קסא). לעומת דתות אחרות וכן בתפישה המערבית, אצלנו **יראת שמים איננה "טריפ רוחני"** של הפרט וגם **איננה נמדדת במספר** כמותי של מעשי פולחן שמטרתן להרגיש יותר 'דתי', אלא במידת ההליכה בדרכי ה'. ועל כן יראת ה' מתבטאת בלאומיות אלטרואיסטית. שלילת הרדיפה אחר כיבודי המצוות הציבוריות, והעיסוק המוגזם ברכישת ה'עולם הבא שלי' אינה שוללת חלילה את הרצון הכן להתעלות ביראת שמים. אדרבה, היא מרכזת את תשומת לבנו לעיקר ולא לטפל: שנתמקד יותר בהליכה בדרכי ה' (שהיא בראש ובראשונה, חיקוי נתינתו האלטרואיסטית דרך המשפחתיות והלאומיות), ופחות ב'צבירת נקודות' דתיות. ההתעלות ביראת שמים של הפרט היא בעיקרה אינה דבר פרטי, אלא חלק מהתהליך של ההתעלות של **כנסת** ישראל ואפילו של הקוסמוס כולו.

ביחס לנקודה ב, אמנם ההכרעה במקרה הנדון נתקבלה על ידי הדרגים הגבוהים ביותר בצבא ובממשלה. אולם אם ההכרעה ההלכתית הנכונה היתה שיש להפציץ מלמעלה ואין מקום לסכן חיי חיילים, ישנו מקום לשיקול זהיר של סירוב פקודה במצב כזה (זה לא גרע מפקודה לחלל שבת. ושבת הרי נדחית בפני פיקוח נפש). זו כבר הכרעה שנוגעת לשטח עצמו (וכמובן, אין להתעלם גם מצדדים של שמירת המרקם העדין של המשמעת הצבאית בתקופה זו, ואכ"מ).

תשובה הלכתית ידועה שעוסקת בסוגיה קרובה היא תשובתו של הגר"ש ישראלי זצ"ל (בעקבות פעולת קיביה) ביחס להיתר לבצע פעולת תגמול, על אף החשש לפגיעה באזרחים תמימים.<sup>8</sup> הרב ישראלי בתשובתו הנ"ל מסיק שבמישור הפרטי אסור לעשות פעולה שתפגע בחיי חפים מפשע (אין אדם מציל עצמו בנפש חבירו. ועוד כתב שם שבגוי הדבר חמור יותר, ע"ש). אולם למסקנתו ישנו היתר לכך מכוח דיני מלחמה - הציבוריים.

אמנם בנדון דידן השאלה מעט שונה: הפעולה תבוצע בהצלחה בכל מקרה. השאלה היא האם לסכן חיי חיילים או להסתכן בפגיעה בחפים מפשע. מסתבר אם כן, מטרות המלחמה הישירות בכל מקרה תושגנה, והנדון הוא חייהם של חיילים יחידים. על כן לא ברור שהיתרי המלחמה רלוונטיים כאן (אם כי, בהחלט אפשרי שכן). לא לגמרי ברור (לפחות בעיניי) שכל פעולה שהצבא עוסק בה יש לה גודרי 'מלחמה', והיא מאפשרת את ההיתרים המפליגים שנותן מצב המלחמה.

מעבר לכך, מסקנתו של הרב ישראלי היא שאדם בודד שיירדף על ידי אנשי ג'ינן לא יוכל להפציץ את העיר מלמעלה ולהסתכן בפגיעה בחפים מפשע, ויהיה עליו להילחם עם מבקשי נפשו בלבד או למות.<sup>9</sup> אם יתברר שאכן זוהי מסקנת ההלכה, עלינו לכוף כאגמון ראשינו. אולם אנסה כאן להציע ולבסס מסקנה שונה, שלענ"ד תואמת יותר לאינטואיציה (לפחות שלי). בנקודה זו ייכנסו לדין השיקולים של כלל ופרט שנדונו בפרקים הקודמים, וירא הקורא וישפוט.

### ג. מציל עצמו בנפש חבירו לעומת 'רודף'

מקור הדברים - במחלוקת רש"י ותוספות (בבא קמא ס, ב), לגבי מציל עצמו בממון חבירו. בסוגיה שם שאל דוד המלך אם מותר לו לשרוף תבואה של ישראל כדי להציל את נפשותיהם של חייליו. להלכה נפסק - "אין אדם מציל עצמו בממון חבירו". לשיטת רש"י הדבר אסור, כפשוטו (ייהרג ואל יעבור על איסור גזל). ולשיטת התוספות ושאר הראשונים מותר להציל עצמו, אולם צריך לשלם על הגדיש שנשרף. החסר המקובל בשיטת רש"י הוא, בעקבות דברי הר"ש שקופ ב'שערי יושר' (שער ה), על כך שאיסור גזל הוא יוצא דופן בין איסורי התורה. האיסור לשלוח יד בממון חבירו אינו נובע מאיסור גזל, אלא איסור גזל נובע מהאיסור לשלוח יד בממון חבירו. על כן, אמנם איסור גזל נדחה בפני פיקוח נפש, אולם נותר המצב המשפטי בו ממון הזולת הוא "מחוץ לתחום" עבורך (מצב זה קיים גם בגוי, אף אם אין בו 'לא תגזול', כדכתב הגרש"ש שם).

ישנם כמה ראשונים האומרים במפורש שההיתר להציל את עצמו הוא רק בגלל שהבעלים עצמם היו חייבים להציל בממונם, ועל כן הממון כביכול משועבד להצלה. ויש ראשונים שנראה מהם שאם הוא

8. עי' עמוד הימיני' סי' טז, ובתקציר בח"ג מהקובץ 'בצומת התורה והמדינה'.

9. עי' בגור אריה' לפרשת וישלח ששמעון ולוי הרגו את כל יושבי שכם מדין מלחמה, אף שהם היו משפחה פרטית, והדבר צ"ע.

משלם אין כאן ממש 'לא תגזול' (לפחות לא ברובד המשפטי). אם כן, גם לשאר הראשונים, ההבנה הבסיסית היא כרש"י, שאם יש מצב משפטי של גזל, אזי הוא דוחה פיקוח נפש. הרב ישראלי שם טוען שבגוי הדבר חמור יותר, שכן הוא כלל אינו מצווה למסור ממונו להצלת ישראל, והוא כנראה גם אינו מעוניין בכך.

לאור כל זה, כאשר מדובר בשאלה של חיים ומוות, נראה שלכולי עלמא אסור לאדם להציל את עצמו בנפש חבירו. כאן ברור שנפשו של החבר אינה משועבדת לעניין זה, והוא גם לא יכול לשלם לו בחזרה את נפשו<sup>10</sup>. בפשטות זהו בדיוק דין 'ייהרג ואל יעבור' ברצח ('מי יימר דדמך סומק טפיל').

לאור האמור לעיל נראה ברור שגם בגוי, שהאיסור לרצוח אותו אולי קל יותר (מדין 'שופך דם האדם... כי בצלם א־להים עשה את האדם'), אין מקום להתיר הצלה בנפשו, אליבא דכולי עלמא. גם כאן האיסור ה'משפטי' (כאן, אולי נכון יותר: מוסרי) אינו בגלל חומרת 'לא תרצח', אלא חומרת איסור כאן 'לא תרצח' נובעת מהעיקרון הזה, שגופו וחיייו של הזולת הם 'מחוץ לתחום' בשבילך. אם כן, המסקנה היא שישנם שני רבדים של בעייתיות להציל עצמו בנפש חבירו: הרובד האיסורי (שבישראל הוא אולי חמור יותר), והרובד של המצב המשפטי הכללי (שייתכן שהוא חמור יותר בגוי). והנה, לעומת כל האמור לעיל ישנו דין 'רודף'. שם אנו רואים שכן דוחים נפש בפני נפש, וחובה להרוג את הרודף להצלת הנרדף.

לאור האמור למעלה, יוצא שנאמרו כאן שני חידושים:

1. בכה"ג אין (או: נדחה) איסור רציחה.

2. נפש הרודף משועבדת להצלת הנרדף (ולכן הוא לא נוטל משהו שאינו שלו ברובד המשפטי).

ראיה פשוטה לקיומו של הרובד השני היא שיש דין 'קים ליה בדרבה מיניה' ברודף (דהיינו: שהרודף פטור מלשלם על נזק שנגרם תוך כדי הרדיפה). ומוכח שיש עליו גם 'עונש' על הרדיפה, שדמו הותר כמים, ולא רק הותר איסור 'לא תרצח' לגביו<sup>11</sup>.

יש לציין שמצינו זאת גם בממון. הרמב"ם בסוף הל' חובל ומזיק (ח, טו) מביא דין של 'ממון רודף', כאשר מדובר במשא כבד שמאיים להטביע ספינה בים. הרמב"ם פוסק שבכהאי גוונא הממון הוא 'רודף', ושם אין אפילו חיוב לשלם על הפגיעה בממון. ועיין שם בראב"ד שמשגיג על דברי הרמב"ם, ובכסף משנה ובמגיד משנה שציינו להל' גזילה ואבידה (יב, יד), שם הרמב"ם מביא את הברייתא העוסקת בדין משא שהוטל לים בעת סערה, ושם כתב הרמב"ם שיש חובה לשלם על הממון שנזרק. ונראה שההבדל הוא זה: בהל' גזילה מדובר על ממון שאינו רודף, שכן הסערה היא שעומדת להטביעו, ועל כן זו הצלת עצמו בממון חבירו. ומשום כך, כאן הממון אינו משועבד להצלתו (לדעת רוב הראשונים, ודלא כרש"י). ואילו בהל' חובל מדובר על ממון שהוא עצמו רודף (ללא סערה), ולכן כאן הוא עצמו משועבד להצלת הנרדפים. על כן כאן מותר לזרוק אותו לים ולא לשלם.

זוהי תמצית ההבדל בין דין 'רודף' לדין 'מציל עצמו בממון חבירו'. הרדיפה מוסיפה עוד דין שהרודף (בממונו ובנפשו) משועבד להצלת הנרדף. יש לציין, שעצם העובדה שיש רדיפה על ידי ממון, שאינו בר דעת, אומרת שיש כאן חידוש שהממון עצמו משועבד להצלה ולא רק שהוא 'חייב עונש'<sup>12</sup>.

10. יש לדון כאן לדברי הפוסקים (ע"י כסף משנה הל' רוצח א, יד ועוד) שמחייבים אדם לסכן את נפשו להצלת חבירו במקרה שהחייב אינו ודאי. גם לפוסקים הללו נראה שנפשו של השני לא משועבדת להצלת נפשו.

11. ועיין ב'אפיקי ים' ח"ב סי' מ באורך.

במקרה של ג'נין היו כמה רמות של 'רודפים': מסייעים ישירים ועקיפים<sup>13</sup>. אולם קטנים ותינוקות הם לכאורה לא בגדר של 'רודפים' אלא בגדר 'מציל עצמו' בממון חבירו. אם כן, לכאורה אסור להציל עצמו בנפשם. כאמור, הרב ישראלי עובר לפסיקה במישור הציבורי, ומתיר זאת רק מדיני מלחמה. למעלה הערנו שאין הכרח להסיק מדבריו לגבי דילמת ג'נין.

#### ד. 'רודף' קולקטיבי

על אף כל האמור עד כאן, לענ"ד נראה שמותר היה בכהאי גוונא להפציץ את הבתים מן האוויר, גם ללא דיני מלחמה. עד כאן הנחנו שביחס לחפים מפשע (לפחות תינוקות) אנו במעמד של 'מציל עצמו בנפש חבירו' (ולא 'רודף'), וזה לכו"ע אסור. אולם למעשה לא מדובר כאן במצב של רדיפת פרט אחרי פרט, אלא **בציבור של רודפים**. אם כן, יש כאן רודף קולקטיבי. במצב כזה גם על תינוקות יחולו דיני רודף מעצם שייכותם לקולקטיב הרודף. אנו מציעים כאן להגדיר מושג של 'רודף קולקטיבי'. כאשר עם רודף אחרי מישהו להורגו, ההתייחסות אליו אינה כאל אוסף של פרטים, שניתן להבחין מי מהם רודף ומי לא. יש כאן קולקטיב שרודף אחריו להרגו. לפי זה, הפגיעה בחלק מהציבור הרודף אינה בבחינת מציל עצמו בנפש חבירו, אלא פגיעה ברודף ממש. מציל עצמו בנפש חבירו נאמר רק על אדם שלישי ניטרלי, שאינו קשור לרדיפה, ושם אין דוחים נפש מפני נפש. אולם, כאמור למעלה, הרודף דמו הותר, ועל כן נפשו משועבדת להצלת נפשו של הנרדף.

ונראה להביא לכך ראיה מהגמרא בבבא קמא (ס, ב, שהובאה לעיל). הגמרא שם מוצאת לנכון לציין במיוחד שהשעורים שדוד המלך שואל לגביהם, הם של ישראל (גדישין דשעורים דישראל הוי'). ואין לומר שזה בגלל שאיסור גזל גוי הוא קל יותר, שכן העניין הוא האיסור המשפטי, והוא קיים גם בגוי (כפי שכתב

12. גם בדין 'רודף' יש רמות שונות: רודף בגרמא ובאונס וכדו' (ראה אצל הרב ישראלי שם). ברמב"ם, רוצח א, ט, מדובר על עובר, שכשהוא בפנים הוא נקרא 'רודף', ומותר להורגו כדי להציל את האם. וכשהוציא ראשו אין דוחים נפש מפני נפש. והקשו עליו, דאם הוא 'רודף', מותר להורגו גם אם הוא אדם ממש.

וצ"ל שהוא רודף בלא כוונה (ובגמ': 'משמיא קא רדפו ליה'). במצב כזה אין היתר של איסור 'לא תרצח'. לכן בעובר, שאין איסור חמור כל כך, שרי להורגו. אולם כשהוציא ראשו, הרי שאמנם הוא משועבד להצלה, אולם איסור 'לא תרצח' לא פקע (הוא פוקע רק ברודף בכוונה).

משמעות החילוק של הרמב"ם לפי דברינו היא כזו: בממונות מצינו שיש שני מישורי דיון: המשפטי והאיסורי. אולם לפי הגרש"ש לא ניתן להפריד ביניהם. כלומר אין איסור 'לא תגזול' ללא קביעה משפטית של מי הממון (ובכך יושבה הקושיא הידועה של מהר"י באסן הידועה מדוע לא להחמיר בספק ממון, ולא להקל לנתבע). לא יתכן שהממון יהיה משפטית שלי ובכל זאת אעבור על 'לא תגזול'. מצב הפוך הוא אפשרי, למשל בגוי, שהממון הוא שלו מבחינה משפטית, אולם יש אומרים שאין בו איסור 'לא תגזול'. לעומת זאת, בנפשות אנו רואים שוב שישנם שני מישורי דיון, אולם כאן אלו שני דינים נפרדים, וכל אחד יכול להופיע ללא השני. בעובר שהוציא ראשו יש שעבוד של נפשו להצלת האם הנרדפת, ובכל זאת לא הותר איסור רציחה. רציחה. הסיבה לכך היא שאיסור 'לא תגזול' הוא בין אדם לחבירו, ועל כן הקביעה הממונית קובעת את האיסור. אולם בדיני רצח יש גם ממד של בין אדם למקום, ועל כן האיסור קיים גם ללא הממד שבין אדם לחבירו. ובזה יבואר מה שנחלקו הראשונים על רש"י בממונות ועל הרמב"ם ברדיפת נפש (ראה 'אפיקי ים' שם). ברור שלכולי עלמא יש שני מישורים כאלו. הוויכוח הוא לא על השאלה האם יש שני מישורים אלא על השאלה האם הם תלויים זה בזה או לא, ואכמ"ל.

13. עי' אור שמח הל' רוצח פרק א.

הגרש"ש שם להדיא). ואכן הרב ישראלי כותב שהצלת עצמו בממון גוי היא אף חמורה יותר מהצלה בממון ישראל. על כן נראה לפרש בגמרא שם שאילו היה כאן גדיש של פלשתים, פשיטא ליה שמותר לשרפו, לא בגלל שהאיסור קל יותר, אלא בגלל שממונם של פלשתים מותר ברדיפה כזו, מדין 'רודף קולקטיבי'. העם הפלשתי רודף אחרי דוד, ולא אוסף יחידים. ואם גופם של החפים מפשע מותר, ממונם לא כל שכן. במצב כזה, אדם מציל עצמו בממון חברו ולא חייב בתשלום, שכן מדובר כאן בדין 'רודף' ולא בדין 'מציל עצמו בממון חברו' (כמו במשא הרודף בסוף הל' חובל ומזיק).

ולדברינו אלו תצא נפקא מינה רבתא, שגם נזק ממוני שגרמו חיילינו לאזרחים ערבים במהלך הלחימה אין כל חיוב מעיקרא דדינא לפצותם. אילו היה כאן דין 'מציל עצמו בממון חברו', אזי מצד ההלכה היה מותר לקחת, אולם היה חיוב תשלומין על כך. אולם אם כנים דברינו, והחיוב כאן הוא מדין 'רודף', אזי ממונם משועבד להצלת חיינו.

כאמור, במעשה שכם, שמעון ולוי הרגו את כל יושבי העיר מחמת הימצאות 'מבוקשים' בתוכם (עי' ב'אור החיים' שם, ובשאר מפרשים, ואכ"מ). המהר"ל ב'גור אריה' מסביר זאת בדין מלחמה, אף שמשפחה יעקב היא משפחה בודדת, ועדיין לא היתה 'אומה' (בפרט שיעקב עצמו, ראש המשפחה, לא הכריז מלחמה וכנראה גם לא הסכים לה). וייתכן שכוונתו כדברינו, שכשיש קולקטיב רודף, זה אינו מותנה בדין מלחמה ממש<sup>14</sup>.

### ה. השלכות מעשיות

נוסיף כאן כמה הערות:

1. לפי הצעה זו אין לנו צורך בדיני מלחמה. אם הרודף הוא ציבור, אזי הנרדף, גם אם הוא פרט, יכול להשתמש בפגיעה בחלק מהציבור הרודף כדי להינצל. זאת - בין בגופם ובין בממונם של מרכיבי אותו ציבור (כמו שהוכחנו לעיל מהגמרא בבבא קמא הנ"ל). וזה שלא כמסקנת הרב ישראלי.
2. ישנה גם נפקא מינה לחומרא בין הצעתנו לבין פסיקתו של הרב ישראלי. מי שאינו שייך לקולקטיב הרודף (תייר, או מי שנחטף לשם בעל כורחו) יהיה אסור להרגו. דבר זה נכון גם אם הוא רודף ממש בלי כוונה (דומיא דעובר שהוציא ראשו), ובוודאי אם הוא רק מפריע להצלה (להריגת המבוקשים), שזוהי הצלת עצמו בנפש חברו, כבציור דידן. בדיני מלחמה נראה ברור שמותר גם להרוג תיירים, או חטופים, שכן זו החלטה לגיטימית של מלך במלחמה.
3. לפלפולא בבירור הלכות ציבור, יש לדון האם יהיה לאזרח ערבי שהזיק רכוש (לפחות בזמן הפעילות) פטור של 'קים ליה בדרבה מיניה'. גם אם הוא חלק מציבור שיש על כולו דין 'רודף', בכל זאת יש מקום לחייבו מכיון שכל אחד נדון גם כפרט ולא רק כחלק מהציבור. לפי זה רק הציבור כולו שזיק יהיה פטור<sup>15</sup>.

14. **הערת העורך (ע. א.):** יש מקום לראיית הכותב משמעון ולוי רק אם נניח שהמעשה שעשו אכן היה נכון, וביקורתו של יעקב עליהם היתה משיקולים צדדיים (של יחסי סיכון וסיכוי) ולא משיקולים עקרוניים ומוסריים. אולם הנחה זו אינה מוכחת. וייתכן שהמהר"ל רק מסביר את ה'הוא אמינא' של שמעון ולוי, ה"א שנדחתה על ידי יעקב אבינו בכך שהסתייג ממעשיהם בחריפות רבה בדבריו אליהם לפני מותו.

15. זוהי ממש דוגמא לסכנה שב'מסך ההתאגדות' שהעלה קורצמן, ולהתייחסותי אליה לעיל.



4. ישנה עוד הסתייגות חשובה לדברינו, שבה נראה השלכה ברורה של הדיון אודות תפיסות הכלל והפרט. ברור שאין היתר גורף להרוג את כל מי ששייך לקולקטיב הרודף. אם אין צורך להרוג את החפים מפשע, אסור באיסור חמור להרגם, משתי סיבות:

א. פורמלית: הרי זה דומה למי שאפשר להצילו באחד מאבריו. בנדון דידן, ניתן להציל את הנרדף בחלק מאבריו הקולקטיבי הרודף. אמנם לנרדף עצמו אין מגבלה בכך, לשיטת הריב"ש ודעימיה, שלנרדף עצמו אין דין יכול להצילו באחד מאבריו.

ב. מהותית: כל פרט נדון גם כפרט ולא רק כחלק מהקולקטיב. על כן יש עליו איסור 'לא תרצח' מצד הדין שלו כפרט. זה לא הותר במקום שאין הכרח לכך, וכל ההורגו הרי זה שופך דמים. כאן נראה פשוט שזה יהיה אסור גם לשיטת הריב"ש הנ"ל. זוהי הנפקא מינה בין ההסברים, והיא תליא בתפיסות הכלל והפרט שראינו למעלה. מחד, כל אדם נדון כפרט, ומאידך הוא נדון גם כחלק מן הכלל (שבמקרה זה רודף אותנו). ועיין לעיל בכל הדוגמאות שהבאנו מגיליון 'צהר' הנ"ל.

הערה חשובה היא, שכמובן, גם אם היחיד רשאי לנהוג באופן זה, יש מקום לביקורת ציבורית והלכתית על מעשהו, ועל כן יש בהחלט מקום גם להעניש אותו אם החלטתו אינה נראית סבירה בעינינו.

5. יש לדון, גם אם אנו צודקים בדברינו אלו, האם ניתן להתנדב ולנהוג לפני משורת הדין, ולהיכנס קרקעית לשטח ולסכן בכך את חיי חילינו. הסיבות יכולות להיות שיקולים מוסריים, חשש ממשפט בינלאומי, שיקולים של חילול השם או קידוש השם וכדומה. השאלה היא גם מיהו המוסמך לעשות כן? האם צריך לבקש מתנדבים מבין החיילים, ואולי רשות מהמשפחה (בוודאי לאיש מילואים נשוי, יש צד לחייב רשות, או לפחות התייעצות, עם אשתו וילדיו)? האם הפיקוד מוסמך להורות על כך בפקודה צבאית? ואכ"מ.

עוד יש לדון האם לאור תפיסה כזו יש מקום לענישה קולקטיבית מונעת. למשל, האם אנו רשאים להעניש ציבורים שלמים של ערבים כדי למנוע את פעולתם המזיקה של יחידים מתוכם. אציין שבדרך כלל שיטת פעולה כזו (שלצערני, ננקטה על ידינו לא מעט בעבר) אינה מוסרית ואינה מועילה. השאלה כאן היא עקרונית: אם נחליט בסיטואציה מסוימת שזהו אופן הפעולה הדרוש, האם אנו רשאים לעשות כן. הנדון כאן הוא עד כמה השפעת הענישה על התוצאות העתידיות צריכה להיות ישירה, כדי להצדיק פעולה כגון ז.

### ו. ענישה קולקטיבית

אחד הביטויים המובהקים ליחס בין פרט וציבור מצוי בהלכות תשובה לרמב"ם, שם הוא קובע שבימי הדין בכל שנה דנים כל יחיד ויחיד, וגם את העיר, המדינה, והעולם כולו. זהו ביטוי מובהק לכפל הפנים באישיותו של כל אחד מאתנו. כל אחד נדון כישות פרטית, אולם גם כחלק מקולקטיב. יכול מאן דהו להיות צדיק בדינו הפרטי, וחייב בדינו הקולקטיבי.

יש לשים לב שברמב"ם מופיעות שתי הפנים הללו גם יחד. אין אפשרות להתייחס לאחת מהן בלבד. בעלי הגישה ה'פרטית', כמו גם בעלי הגישה הכללית ('ממלכתית'), שניהם כנראה אינם מציגים את התמונה כולה. זה היה שורש הדיון בכל הדוגמאות שהבאתי מגיליון 'צהר' הקודם.

נראה בפשטות שהדין על אדם כחלק מהמדינה אינו בהכרח קשור לאשמה ישירה, ואולי אפילו עקיפה, שלו בצבינה של אותה מדינה. לפעמים עצם העובדה שהוא מהווה חלק מאותה מדינה היא עילה מספקת

כדי להעניש אותו על פגמים באופן התנהלותה. כאן הוא נענש כחלק מהאורגן הכללי הפגום. כשהמדינה לוקה על פגמים שבה, ממילא לוקים גם כל אזרחיה. זהו המצב שראינו לעיל בדיון הרודף הקולקטיבי. ישנן כמה רמות של מחויבות ציבורית-חברתית כזו, וביטויין הוא בחובות ובעונשים על אי קיומן. יש בזה כמה שיטות שלא נדון בהן כאן. מטרתן היא להצביע על עצם קיומה של ההיררכיה הזו.

1. ישנו מי שמלביש את חבריו כלאיים או מטמא אותם בידים. במצב כזה, הרמב"ם (הל' כלאיים י, ל) פוסק שכשהמולבש שוגג והמלביש מזיד - המלביש לוקה. יש לשים לב לכך שאין מלקות על לאו של 'לפני עיוור', וברור שהרמב"ם רואה את המלביש כמי שעבר בעצמו על איסור כלאיים. רוב המפרשים מבינים את דברי הרמב"ם כעיקרון כללי בדיני התורה, ולא כדיון מיוחד בדיני כלאיים (וטומאה ונזירות), ואכ"מ.  
2. ישנו מי שמכשיל את חבריו באיסור, ב'תרי עברי דנהרא' (כלומר שבלעדיו הוא לא היה יכול לעבור את העבירה). זה עובר על 'לפני עיוור'. רש"י בתחילת פרשת מטות מתייחס לבעל שאומר לאשתו שהפר לה את נדרה, בעוד שהאמת היא שהוא לא עשה כן. הוא קובע שם שהמכשיל את חבריו הוא נכנס תחתיו לעונשין. מסתבר שמדובר בעונשי שמים, שכן כאן האחריות של הבעל היא עקיפה יותר.  
3. ישנו מי שמסייע לחבריו לעבור איסור ב'חד עברא דנהרא'. זהו הקרוי 'מסייע', שאיסורו, אם בכלל, הוא מדרבנן.

4. ישנו מי שלא מנע מחבריו לעבור על איסור. זה עובר על עשה של 'הוכח תוכיח'.

5. ישנו מי שלא הוכיח אותו לאחר מעשה. גם זה עבר על 'הוכח תוכיח'.

6. ישנה דרגה אחרונה, של אחריות טהורה, בה אדם נענש על חטאי חבריו, אף שלא היה לו כל חלק בהם, באף אחד מהאופנים דלעיל. כאן האחריות, ובעקבותיה גם העונש, הם מעצם העובדה שמישהו שקשור לחברה שהוא עצמו חבר בה, חוטא. נושא זה מופיע בסוגיא במסכת שבועות (לט, א) שתובא מיידי<sup>16</sup>.

כל אלו הם ביטויים ברמה זו או אחרת של דין 'ערבות'. עצם העובדה שמדין ערבות לא יוצאת רק החובה להוכיח, והעונש על אי תוכחה, אלא גם היכולת להוציא את החבר ידי חובה (בברכות וכדו'), מלמדת שיש מאחורי הדינים הללו תפיסה מטפיזית שרואה מארג של קשרים בין הפרטים המרכיבים את הכלל. לאור תפיסה כזו, די ברור שניתן לראות בכלל ישות שקיימת לעצמה, מעבר לפרטים המרכיבים אותו.

ביטוי מובהק להבחנות אלו (ובעיקר לרובד השישי, זה של 'אחריות טהורה') מצינו בגמרא (שבועות לט, א) הקובעת שעל שבועת שווא ושקר נענשת גם המשפחה, והכלל כולו:

אין לך משפחה שיש בה מוכס שאין כולה מוכסין, ויש בה ליסטים שאין כולם ליסטים, מפני שמחפים עליו.

בגמרא שם מנגידים זאת לענישה על מי שיכול היה למחות ולא מיחה, מהדין הרגיל של 'ערבות'. כלומר לא מדובר כאן על אשמה של חוסר מחאה ומניעה. הביטוי 'מחפים עליו', בגמרא הנ"ל, אין פירושו אשמה ישירה כלשהי. זהו עונש קולקטיבי על עצם העובדה שהם מחפים עליו בקיומם ובשיתופם עמו. הסוגיה שם מאריכה בהבחנות אלו, ודיון בענישה קולקטיבית דורש בחינה של העולה מסוגיה זהתם ביתר פירוט, ואכ"מ.

16. אולי ניתן לראות ממד כזה בעיר הנידחת, לפחות לחלק מהשיטות, אולם הדבר אינו פשוט, והוא דורש בירור יסודי,

יש לציין ששם מדובר בענישה קולקטיבית בעונשי שמים בלבד. כאן אנו מציעים ביטוי לכך בדיני אדם. הסיבה לכך היא שאין המדובר כאן על ענישה במובן המלא של המילה, אלא לשאלה מיהו הקודם באחריותו למעשי המחבלים הערבים. דיון על ענישה קולקטיבית היה קובע עונש על הפלסטינאים כולם. כאן הדיון הוא מוגבל יותר: האם מי שצריך לשלם את המחיר הוא חיילי צה"ל, או אזרחים ערבים חפים מפשע? דומני שלהיבט מינימליסטי זה, ניתן בהחלט ללמוד מהגמרא בשבועות הנ"ל העוסקת בדיני שמים, גם בנוגע לשיקולינו כבני אדם<sup>17</sup>. ישנו זעזוע אוטומטי מאקטים של ענישה קולקטיבית, ובוודאי מהריגה של חפים מפשע. אולם יש לשים לב שכאן מדובר על האלטרנטיבה שייהרגו חיילים שלנו, שגם הם חפים מפשע, ואין סיבה שייהרגו בגלל מעשיהם של המחבלים. לפחות כשעוסקים בבחירה בין שתי האלטרנטיבות הללו, ניתן לאמץ את הגישה של ענישה קולקטיבית גם מבחינה מוסרית גרידא. עצם ההגדרה האוטומטית של הפרטים כחפים מפשע היא הגדרה מודרנית, השאובה מתפיסת המוסר במערב. זו נוטה להתייחס ליחיד כישות היסודית, ואל הכלל כאל פיקציה (או מכשיר). לפי התבוננות זו, ישנם מחבלים וישנם חפים מפשע, ואין אפשרות לפגוע בחפים מפשע בגלל מעשיהם של המחבלים. כפי שראינו, הגדרת התורה היא שציבור הוא ישות משפטית, ואף ישות שנושאת בעונש, ועל כן יש מקום, במקרים מסוימים, לפגוע בחלקים מהקולקטיב כדי להינצל מפגיעתו של חלק אחר שלו. דומה כי זהו הבסיס לקורלציה, התמוחה לכאורה, שמי שמשויך ל"שמאל" נוטה לתמוך בכניסה קרקעית כדי לא לסכן חיי חפים מפשע, בעוד שמי שמשויך ל"ימין" נוטה לתמוך בפעולה שעלולה לפגוע בחיי אזרחים ערבים חפים מפשע. ההנחה היא ששום צד אינו רגיש פחות לחיי אדם, יהודים או ערבים. אם כן, ישנה כאן דילמה ששורשה הוא מטפיזי, בין התבוננות על הרודף כקולקטיב או כפרט<sup>18</sup>.

אציין כי הרב שרלו במאמרו הנ"ל ('צהר' יא) מנסה גם הוא למצוא אשמה בציבור, כחלק מן ההצדקה האפשרית לפגיעה בו. גם אצלו ישנה הנחה פשוטה שאין אפשרות לפגוע באדם ללא אשמה אישית שלו. כאמור, לענ"ד, מסברא ומקרא, הדבר אינו כן. מסברא, ברור שאין לפגוע סתם באדם חף מפשע כלשהו. אולם כאן הדיון נסב על דילמה בין סיכון חיי חיילים שלנו לבין פגיעה בחיי אזרחים ערבים חפים מפשע. דומני כי גם מבחינה מוסרית כאן צריכה לבוא לידי ביטוי האחריות הקולקטיבית, ולו רק בכך שאם על מישהו לשאת באחריות להתנהגות פושעת של מחבלים, אין אלו חיילינו, אלא, עם כל הצער והכאב, האזרחים הערבים קודמים להם בכך.

ומקרא, בפרק זה ראינו שענישה קולקטיבית אינה משוללת יסוד בהשקפת התורה. אמנם הדבר מופיע בעיקר בעונשי שמים, אולם דומני כי ניתן לאמץ את העמדה הזו ביחס לדילמה המינימליסטית שהצגנו כאן. אם הקב"ה פוגע גם במי שאינו אשם, מחמת עצם השתייכותו לקולקטיב פושע, אזי אנו יכולים לפחות לטעון שהמשתיך ל'קולקטיב רודף' קודם באחריותו להצלתנו למי שנלחם מלחמת הגנה עצמית כנגד הקולקטיב הזה.



17. ניתן היה לנמק זאת בכך שהגמרא מביאה את העיקרון הזה כדי ללמדנו משהו. אילו הוא לא היה נוגע לשיקולי בני אדם, אלא רק לדיני שמים, לא היה טעם להביאו. ויש לפלפל גם בעיקרון פרשני זה, ואכ"מ.

18. בספרי הנ"ל הסברתי ש"שמאל" יסודו בהתבוננות פרטית, כזו שמפרקת את הכלל לפרטיו ('דיון'). ואילו ה'ימין' שורשו בהתבוננות כללית ('חסד'), וע"ש באורך.